

Unterschiede anerkennen: Ethikdiskurse in der interkulturellen Kommunikation

Quindel, Ralf

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Quindel, R. (2001). Unterschiede anerkennen: Ethikdiskurse in der interkulturellen Kommunikation. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 25(2), 53-73. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-20317>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

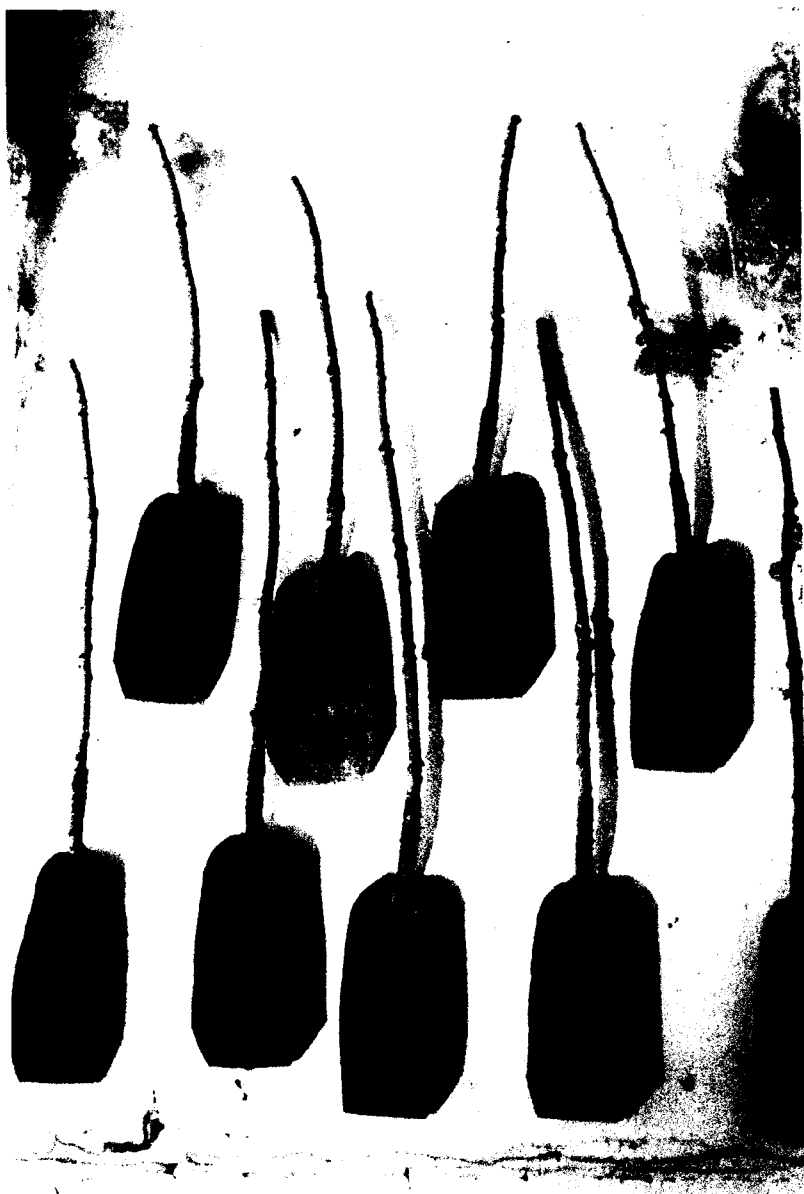
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Unterschiede anerkennen

Ethikdiskurse in der interkulturellen Kommunikation

Aufgrund der Pluralisierung der Gesellschaft, gesteigerter Mobilität und wachsender Migrationsbewegungen werden kulturelle Unterschiede immer häufiger menschliche Begegnungen bestimmen. Diese Unterschiede werden auch durch ökonomische Machtverhältnisse bestimmt und für politische Interessen instrumentalisiert. Das geplante Einwanderungsgesetz in Deutschland unterscheidet nützliche, willkommene Angehörige fremder Kulturen – gut ausgebildete Fachkräfte oder finanzkräftige InvestorInnen – von unerwünschten oder gar bedrohlichen, weil mittellosen Flüchtlingen und AsylbewerberInnen. In der Konstruktion der »fremden Kultur« verdichten sich ökonomische und politische Interessen mit unbewussten Ängsten und Schuldgefühlen zu einem Bild, welches jedoch nicht als Spiegelbild der eigenen, sondern als Eigenschaft der fremden Kultur gesehen wird. Durch diese Projektionen werden Fremde zu Objekten eigener Wünsche und Ängste, ihre Andersartigkeit verschwindet hinter dem Negativ der eigenen Kultur. Aktuelles Beispiel sind einige der ersten Reaktionen auf den Anschlag auf das World Trade Center. Repressionen gegen arabische Völker um die westliche Hegemonie und die Versorgung durch Erdöl sicherzustellen, werden »vergessen«, die Wut vieler Menschen im Nahen Osten wird einem religiösen Fundamentalismus zugeschrieben, politische und ökonomische Konflikte werden so zu einem Krieg der Kulturen stilisiert. Das kollektive Bedrohtheitsgefühl und die hektischen Sicherheitsmaßnahmen lassen auf ein tiefes Schuldgefühl und damit verbundener Angst schließen, dass sich die Ausbeutung der dritten Welt zugunsten des westlichen Wohlstands rächen wird.

Diese Konflikte auf internationaler Ebene finden ihre Entsprechung in der alltäglichen Gewalt und Diskriminierung von MigrantInnen, in Form rechtsradikaler Übergriffe, oder behördlicher Schikane. Beschreibungen,



Erklärungen und Lösungsansätze für diese »kulturellen Konflikte« haben Hochkonjunktur. Im Folgenden sollen jedoch einmal nicht die Gründe des Scheiterns friedlicher Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen thematisiert werden, sondern die Bedingungen für eine gelungene Begegnung. Die Ethnologie, ursprünglich die Wissenschaft der fremden Kulturen, widmet sich, in Folge interner wissenschaftlicher Entwicklung, aber auch als Reaktion auf die gesellschaftlichen Veränderungen, zunehmend der Frage nach der Begegnung von Kulturen, der interkulturellen Kommunikation. Im Forschungsinteresse stehen ubiquitäre Phänomene, die in Interaktionen zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen zu beobachten sind. Bedingungen für gelingende Kommunikation und für die Entstehung von Konflikten werden gesucht. Diese Suche nach den Faktoren, die eine interkulturelle Kommunikationssituation günstig beeinflussen, führt zu der Frage, wodurch sich eine gelungene, eine »gute« Kommunikation auszeichnet. In diesem Kontext möchte ich den Ethik-Diskurs in der interkulturellen Kommunikation untersuchen: Wie wird die Begegnung zweier Subjekte aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten theoretisiert? Wie wird das Problem der Anerkennung des Gegenübers beschrieben? Gelingt es das Subjekt-Objekt Verhältnis von eigener zu fremder Kultur zu überwinden? Werden politische Machtverhältnisse und ökonomische Interessen thematisiert? Welche Rolle spielt das Unbewusste?

Erkenntnistheoretische Grundlagen

Solange man in der Ethnologie von einer klaren Trennung von europäisch-amerikanischer ForscherIn und außereuropäischem Forschungsobjekt ausging, musste das positivistische Ideal des Erkenntnisfortschritts durch Anhäufung objektiver Daten und Weiterentwicklung theoretischer Modelle nicht hinterfragt werden.

Für Forscher, die... sich den Blick nicht durch eine subjektive Betrachtung trüben lassen, entstehen, zumindestens was das Verhältnis zwischen Forscher und Beforschten betrifft, keine ethischen Probleme, da solche durch die Objektivierung des Verhältnisses ja

prämissiv ausgeschlossen werden. Bei der strikten Trennung von Subjekt und Objekt bleibt der Forscher dem Objekt gegenüber indifferent. (Amborn 1993, S.16)

In der ethischen Diskussion der 60er Jahre wurden die Folgen von Eingriffen in fremde Kulturen problematisiert und die Frage der Verwertbarkeit, beziehungsweise des Missbrauchs der Forschungsergebnisse für politische, wirtschaftliche und militärische Zwecke diskutiert (vgl. Amborn 1993, S.17). Es wurden dabei die negativen Folgen der Forschung für die Forschungsgegenstände problematisiert, jedoch nicht die objektive Haltung der ForscherIn hinterfragt.

Heute wird die Vorstellung des objektiven Blickes lediglich noch von dem Teil der EthnologInnen vertreten, die sich am Ideal der Naturwissenschaften orientieren. Daten werden von ihnen nach wie vor als Fakten behandelt, während die konstruktivistische Gegenrichtung davon ausgeht, dass die »Tatsachen« erst in den Köpfen der EthnologInnen entstehen. Von dieser Position aus lassen sich Forschungsobjekte nur als von der Ethnologie, in Verbindung mit gesellschaftlichen Praktiken, wie der Kolonisation, geschaffene und veränderte begreifen. In der zunehmenden Entgrenzung von Kulturen durch Globalisierungsprozesse vermischen sich die Kulturen der ForscherInnen und der Beforschten, so dass sich die Prämisse der Trennung von Forschungssubjekt und Forschungsgegenstand nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch praktisch nicht mehr halten lässt.

Das alte Hier und Dort ist durcheinandergeraten. Vertreter einst isolierter Völker arbeiten mitten unter uns, die einstigen Forschungsobjekte bestimmen und bestreiten als Fachkollegen auf Kongressen heute die Themen. (ebd., S.19)

Zeitgenössische ethische Diskussionen berücksichtigen die Theoriebildung und Methodenansätze der ethnologischen Wissenschaft und beschäftigen sich nicht nur mit deren Anwendung. Im Gegensatz zur Diskussion der sechziger Jahre geht es zunächst nicht darum Kriterien für ethisches Handeln und Forschen zu entwickeln, sondern auf erkenntnistheoretische Probleme innerhalb der ethnologischen Wissenschaft aufmerksam zu machen.

Die aktuelle Frage lautet also: In wieweit ist es möglich Fremdes zu verstehen? Es lassen sich dazu drei konkurrierende Antworten innerhalb der Ethnologie beschreiben.

1. Die *hermeneutische Richtung*, die in ihren Interpretationen fremder Kulturen immer mit der Gefahr des Ethnozentrismus zu kämpfen hat, indem das nicht Verstehbare der fremden Kultur auf eigenen kulturellen Interpretationsfolien gedeutet wird. »Was auf den ersten Blick wie reine Wissenschaft, also Hingabe an den Text oder die Geschichte aussieht, hat bedenkliche Konnotationen. Verstehen ist Aneignung. Der andere, die Geschichte, der fremde Text werden solange seziert, zerhackt, zerkleinert, bis sie für den Geschmack des Interpretierenden verträglich und angenehm werden.« (Sundermeier 1996, S.80).
2. Die Erkenntnis, bei dem Versuch, fremde Kulturen zu verstehen, immer wieder auf die eigene kulturell vermittelte Subjektivität zurückgeworfen zu sein, bearbeitet die *poietische Richtung*, die »das Schreiben selbst als den eigentlichen Prozess begreift, der Ethnologie schafft. Gefordert ist hiermit die direkte und quasi in jedem Satz nachvollziehbare Verantwortlichkeit des Autors, der sich nicht hinter der Autorität der Wissenschaft versteckt. So sehen die Vertreter der poietischen Richtung im individuellen Schreibakt und damit verbunden in der Bewusstmachung der beim Schreiben einflussnehmenden subjektiven Faktoren die einzig ehrliche, einzig legitime und ethisch vertretbare Beschäftigung der Ethnologen.« (Amborn 1993, S.21). Die Gefahr besteht in der Aufgabe intersubjektiv überprüfbares Wissen, das für die politische Handlungsfähigkeit in globalen Zusammenhängen notwendig ist.
3. Die Individualisierung ethnologischer Erkenntnis vermeidet die *Aktionsethnologie*, indem sie das Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen ForscherIn und Beforschten aufbricht und den Monolog der ForscherIn durch einen verbindlichen Dialog mit dem Befragten ersetzt. Dabei gilt es, das Machtgefälle zu reflektieren und Theorie und Praxis, Verstehen und Handeln als dialektischen Prozess zu begreifen. Auf welchen Grundlagen lässt sich dieser Dialog führen? Habermeyer schlägt als Grundlage des Handelns die Orientierung an den Menschenrechten vor,

die nicht als universell für alle geltend, sondern als *Maxime* des Handelns für die euroamerikanische ForscherIn gesetzt werden. Die EthnologIn liefert nicht mehr Wissen, da sie die Auswirkungen ihrer Wissensproduktion nicht abschätzen kann, sondern lernt, indem sie handelt und kommuniziert: »Dass sich diese lernende Teilnahme dann nicht mehr primär auf das Wissen um beispielsweise Verwandtschaftsstrukturen bezieht, sondern dieser frühere Selbstzweck als erlerntes Wissen eingebunden sein wird in Handlungen mit und häufig in Widerstand gegen die erste Welt, sollte nicht erschrecken.« (Habermeyer 1993, S.36). Ethisch verantwortungsvolle ethnologische Forschung findet im Alltag statt, denn nur dort ist es den beteiligten Menschen – zumindest ansatzweise – möglich, über die Bedingungen ihrer Begegnung zu verfügen: »Die Alltäglichkeit lebt von der Intersubjektivität der Vis-à-vis-Situation, in der Typisierungen und Vorurteile die Kommunikation strukturieren und behindern. Diese Typisierungen sind allerdings in der Begegnungssituation von Subjekten modifizierbar und revidierbar. Die alltägliche Lebenswelt ist nämlich auch jene Wirklichkeitsregion, so Berger und Luckmann, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann; nur im Alltag entsteht eine hierfür erforderliche kommunikative Umwelt. In der Transformation erstarrter und zu Vorurteilen geronnener Alltäglichkeit, die auf dem Handeln von Menschen ruht, liegt die Chance zur Rückgewinnung des Alltags als Lebens- und Begegnungswelt.« (Lutz 1996, S.294). Die Aktionsethnologie lenkt den Blick auf singuläre, konkrete Begegnungen und untersucht den Prozess der gemeinsamen Konstruktion von Wirklichkeit der Akteure.

Mit diesen drei Positionen ist das aktuelle Spannungsfeld ethischer Diskussionen in der Ethnologie aus erkenntnistheoretischer Perspektive beleuchtet. Diese universitäre Diskursebene steht mit dem Praxisfeld, das sich mit der interkulturellen Kommunikation beschäftigt, nur in sehr loser Verbindung. Die Anforderungen an die Ethnologie im Zeitalter der Globalisierung bestimmen vor allem ökonomische Interessen der internationalen Wirtschaft. Ihr geht es um die Minimierung von Reibungsverlusten bei der Kommunikation zwischen MitarbeiterInnen oder GeschäftspartnerInnen

aus unterschiedlichen Kulturkreisen. Neben Hinweisen auf Gepflogenheiten und Eigenheiten bestimmter Kulturen beschäftigt sich »Interkulturelle Kommunikation« vor allem mit den Schwierigkeiten, die im Kontakt zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen auftreten. Wie stellt sich die Frage nach der gelungenen Begegnung zwischen Kulturen in dem praktisch orientierten Bereich der »Interkulturellen Kommunikation«? Inwiefern beziehen sich die Konzepte auf die oben skizzierten erkenntnistheoretischen Überlegungen?

Handlungsnormen in der interkulturellen Kommunikation

Im Folgenden soll die Diskussion von handlungsleitenden, ethischen Normen in Lehrbüchern für interkulturelle Kommunikation (Chen/Starosta 1998, Gudykunst 1994) im Mittelpunkt der Analyse stehen. In den Lehrbüchern lassen sich zwei grundlegende Positionen unterscheiden: die universalistische und die relativistische Betrachtungsweise. Für die universalistische Sicht gelten grundlegende ethische Normen kulturübergreifend. Mord und Diebstahl werden beispielsweise als Normverletzungen angeführt, die in jeder Kultur sanktioniert werden. Aus universalistischer Sicht ist es möglich, objektive, rationale ethische Prinzipien unabhängig von der individuellen Situation zu bestimmen, so zum Beispiel die Menschenrechte. Die relativistische Position dagegen sieht ethisches Handeln als eine Funktion des kulturellen Kontextes, also abhängig von Umwelt, Situation, Zeit und Beziehung. Moralisches Handeln sei ein Ergebnis des Zusammenspiels der Wahrnehmung des Subjekts, seiner persönlichen Erfahrungen und spezifischer Situationsbedingungen.

Chen und Starosta (1994) sind der Meinung, eine Integration beider Perspektiven sei sinnvoll. Ethische Normen seien kulturabhängig, aber trotzdem seien grundlegende Prinzipien kulturübergreifend feststellbar. Aus Kants kategorischem Imperativ leiten sie vier Prinzipien ethischer interkultureller Kommunikation ab:

1. Gegenseitigkeit in Form einer aktiven Suche nach einer gemeinsamen symbolischen Kommunikationsebene. Diese Ebene kann nicht ausschließlich die einer der beiden beteiligten Kulturen sein.
2. Bewertungsfreiheit: Verschiedene Wertesysteme sollten gegenseitig anerkannt werden und gegenseitiges Vertrauen sollte entstehen. Das wäre die Basis für ein offenes Gespräch ohne Vorverurteilungen.
3. Ehrlichkeit: Voraussetzung ist eine möglichst klare Sicht auf kulturelle und persönliche Fehleinschätzungen. Nur so ist es möglich nach bestem Wissen und Gewissen zu kommunizieren und zu handeln.
4. Respekt: Auf der Basis der Menschenrechte sollte man andere Wertesysteme kennenlernen und zu verstehen suchen. Um stereotype Einschätzungen zu vermeiden, ist es wichtig, das Individuelle des jeweiligen Gegenübers zu betrachten, bevor Handlungen und Äußerungen auf dessen kulturellen Hintergrund interpretiert werden.

Offensichtlich werden die Akteure in dieser Kommunikation so konzipiert, als ob sie in einem machtfreien Raum jenseits von gesellschaftlichen Einflüssen agieren. Es wird eine Kommunikationssituation entworfen, in der es keine grundlegend unterschiedlichen Interessen gibt, keinen Anpassungsdruck an herrschende Diskursformen. Versucht man diese Prinzipien auf konkrete Situationen interkultureller Begegnungen anzuwenden, wird die idealistische Vorstellung deutlich, die es der Verantwortung des Individuums zuschreibt, rational, gerecht und ehrlich zu handeln. Der Einfluss des Kontextes und die Macht sozial vermittelter, unbewusster Zuschreibungen werden nicht berücksichtigt.

Im Gegensatz zu dem obigen Entwurf von Chen und Starosta geht es Gudykunst (1994) nicht um konkrete Handlungsanweisungen. Er beschäftigt sich mit dem Problem des moralischen Relativismus. Dieser verneint die Frage, ob eine Kultur aufgrund ihrer ethischen Prinzipien Urteile über

fremde Kulturen fällen darf. Das würde heißen, Menschenrechtsverletzungen aus westlicher Sicht dürften nicht sanktioniert werden, wenn sie in der Kultur des jeweiligen Landes begründet sind. Gudykunst sieht den moralischen Relativismus im Kulturrelativismus begründet.

The theory of cultural relativism asserts that the behavior of people in different cultures can be understood only in the context of those cultures. Stated differently, if we want to understand the behavior of people in other cultures, we have to do it from their frame of reference. (Gudykunst 1994, S.102)

Der Kulturrelativismus sei als eine Gegenbewegung gegen rassistische Vorurteile und gegen eine Hierarchisierung von sogenannten zivilisierten und unzivilisierten Kulturen entstanden. Die kulturrelativistische Position mache deutlich, dass moralische Urteile nur innerhalb eines spezifischen kulturellen Kontextes getroffen werden können. Das bedeute jedoch nicht, dass keine moralisch fundierte Handlung oder Kommunikation in der Beziehung zu fremden Kulturen möglich sei. Denn ethische Urteile und entsprechende Handlungen seien nicht zu vermeiden: Man kann nicht nicht kommunizieren, auch Nichteinmischung ist eine ethische Entscheidung. Jedes Subjekt müsse seine Handlungen verantworten, vor jedem Urteil sollte jedoch ein ernsthaftes Prüfen der Situation stehen. Dafür könne die Ethnologie wichtige Grundlagen zur Verfügung stellen, sie helfe fremde Moralvorstellungen zu verstehen. Das sei die Voraussetzung dafür, diese zu respektieren. Die Anerkennung fremder ethischer Prinzipien bedeute jedoch nicht zwangsläufig, diese auch zu teilen.

Die politische Notwendigkeit von universellen Werten sieht Gudykunst in dem Phänomen der »hate speech«, der Herabsetzung und Verunglimpfung von Fremden begründet. Diese stütze sich auf den Ausschluss bestimmter Gruppen von Menschen aus dem eigenen moralischen Wertesystem. Für diese »Fremden« gelten die Regeln des eigenen kulturellen Umgangs nicht. So erklären sich nach Gudykunst Massaker wie der Holocaust oder wie in Vietnam. Der Ausschluss bestimmter Personen aus dem eigenen moralischen Wertesystem sei nur durch die Installation eines universellen Wertesystems zu verhindern beziehungsweise zu sanktionieren.

Gudykunst vermeidet es, konkrete Handlungsnormen aufzustellen. Er sieht die Bedeutung ethnologischer Forschung in der Bereitstellung von Erkenntnissen über die Moralvorstellungen fremder Kulturen. Diese könnten zu einem besseren Verständnis beitragen. Für die Begründung von Handlungsnormen kann die Ethnologie jedoch nichts beitragen. Hier scheint die Position der unabhängigen WissenschaftlerIn wiederzukehren, die Fakten liefert, aber nicht über die politische Bedeutung dieser Fakten und über die Art und Weise, wie sie zustande kommen, verfügt. Die politische Positionierung gegen Rassismus und Ausgrenzung erscheint unverbunden mit der wissenschaftlichen Tätigkeit. Zudem erscheinen Moralvorstellungen fremder Kulturen als objektiv beschreibbar, als unabhängig von der kulturellen Betrachtungsperspektive der ForscherIn.

Das Bedürfnis nach Handlungsanleitungen, nach Normen, die in der Begegnung mit fremden Kulturen Sicherheit und Halt geben, zeigt sich in den Lehrbüchern in Form von ethischen Regeln und Prinzipien interkultureller Kommunikation. Ethische Normen werden zwar als relativ, nur in der jeweiligen Kultur begründbar angesehen, geht es um konkrete Handlungen, um interkulturelle Begegnungen, greifen die Autoren der Lehrbücher jedoch auf universelle Werte zurück. Diese Werte sind eher westlicher Prägung. Chen und Starosta stützen sich auf philosophische Traditionen nach Kant, Gudykunst sieht in universellen Werten eine politische Antwort auf den Rassismus. Offensichtlich sehen die Autoren keine Möglichkeit ethisch verantwortungsvoll zu handeln, ohne sich auf universelle Normen zu stützen. Dabei wird der Kontext interkultureller Kommunikationssituationen nicht berücksichtigt und es dem Gewissen des handelnden Subjektes aufgeschultert, die im Sinne der Normen ethisch richtige Entscheidung zu treffen. Damit befinden sie sich im Widerspruch zu den erkenntnistheoretischen Entwicklungen in der Ethnologie, die sich von Eindeutigem, Universellem, Positivem zugunsten des Vielfältigen, Relativen und subjektiv Konstruierten verabschiedet hat. In den Lehrbüchern hingegen wird das Subjekt als souveräner, rationaler Akteur, klar abgegrenzt vom Fremden konstruiert. Ein Blick auf das Konzept der »idealen Sprechsituation« von Habermas, das in vielen ethischen Überlegungen der Lehrbücher aufscheint, soll die Problematik verdeutlichen.

Vom Ideal der Gleichheit zur Anerkennung des Anderen

Auf welcher Basis kann Kommunikation gelingen? Die oben skizzierten ethischen Konzepte greifen auf die Vorstellung einer »idealen Sprechsituation« nach Habermas zurück. Eine Kommunikation in der jede/r Einzelne das gleiche Recht und den gleichen Anspruch auf Sprechen und Gehörtwerden hat. Jede/r soll in gleicher Weise wie die anderen das, was sie/er zu sagen hat, argumentativ einbringen und die anderen zu überzeugen suchen und sich von den Argumenten der anderen überzeugen lassen, so dass ein Konsens gefunden wird, der für alle Gültigkeit hat und zur Handlungsnorm wird. Auch unter dem Vorbehalt, dass es sich um die Vorstellung einer idealen, keiner realen Sprechsituation handelt, werden drei Probleme offensichtlich:

1. Die Notwendigkeit einer symmetrischen Verteilung der Redechancen geht von der Möglichkeit einer machtfreien, bzw. machtgleichen Ausgangssituation aus.
2. Ein gemeinsames Ziel, die Suche nach einem Konsens, der handlungsleitend sein soll, wird vorausgesetzt.
3. Die Ebene der Diskussion ist die der rationalen Argumentation, mythisches Denken muss dementsprechend entmythologisiert und übersetzt werden. Emotionale Kommunikationsinhalte werden nicht berücksichtigt.

KritikerInnen, die sich mit der Frage interkultureller Kommunikation beschäftigen, halten diesem Ideal eine fehlende Berücksichtigung von Machtverhältnissen, Vernachlässigung des Kontextes und daraus folgend eine Homogenisierung von Differenzen unter dem Primat der westlich-rationalen Ordnung vor. Im Dienste des Gleichheitsideals werde Andersartigkeit assimiliert:

Wieviel mehr muss die Kommunikation scheitern, wenn in einer Kultur das Schweigen vor dem Wort Vorrang hat und Schweigen beredter ist als das Wort; oder wenn wir einer Gesellschaft begegnen, in der gleichrangiges, herrschaftsfreies Sprechen als chaotisch angesehen wird und ihre Mitglieder nur in hierarchisch geordneten

Beziehungsfeldern denken und kommunizieren können, oder wenn wir es mit einer Kultur zu tun haben, in der die symbolischen Erhöhungen der Alltagssprache so direkt sind, dass ein Außenstehender, der in der abendländischen rationalen Sprache zu Hause ist, trotz guter Sprachkenntnisse nur Bruchstücke verstehen und das eigentlich gemeinte kaum wahrnehmen, geschweige nachvollziehen kann. (Sundermeier 1996, S.90)

Ein Versuch, diese Kritik an Habermas aufzugreifen, ohne in der Verneinung zu verhaften, bietet Murray. Er bezieht sich auf Levinas, in dessen Konzept die Anerkennung des Fremden die zentrale Bedingung für die Ethik in der Kommunikation darstellt. Levinas kritisiert die Position von Habermas, die dazu neigt die Fremdheit des Gegenübers mit Hilfe des Ideals der Gleichheit zu assimilieren. Der Anspruch, das Fremde zu beschreiben, jeder Versuch, fremde Kulturen zu kategorisieren, sei eine potentiell gewalttätige Vereinnahmung der Andersartigkeit dieser Kulturen. Die westliche philosophische Tradition bleibe subjektverhaftet und verwechsle Beziehung mit Verstehen und Erklären. Levinas betont, dass eine Beziehung mehr ist als das Gegenüber zu verstehen, es heißt den Anderen anzuerkennen. Die ethische Verpflichtung, so Levinas, entsteht aus der Begegnung mit dem Anderen, als Infragestellung des Eigenen, als Aufforderung zur Anerkennung. Wichtig ist die Art der Interaktion mit dem Fremden, nicht ihr Inhalt. Ethisches Handeln ist nicht eine Eigenschaft oder eine Absicht des Subjektes sondern die Art und Weise wie das Fremde in der Beziehung erfahren wird.

In contrast to Habermas, the problem of power and the exclusion of Others is now viewed not as a failure of participation but as a failure of acknowledgement. It is often not the Other who fails to speak but the self who fails to listen ... Yet a right to speak must be translated within the political arena into an opportunity to speak and an obligation to listen ... universality/sameness/totality is the principal attribute of political oppression and violence, while particularity/difference/infinity is the principle attribute of the Other and of ethics. For Habermas and his emphasis on consensus, if

everyone agrees to a claim, then it is ethical. For Levinas and his emphasis on otherness, if everyone agrees to a claim, then there is no ethical issue insofar as there is (in a sense) no confrontation with otherness. (Murray 2001, S.14f)

Der Weg zu einer Ethik in der interkulturellen Kommunikation führt offensichtlich über die Dekonstruktion des Subjektbegriffs. Wenn das »Eigene« nicht mehr als substantialistisch und hermetisch gedacht wird, verliert das Fremde an Schrecken. Wenn ein gemeinsamer Raum zur Verständigung als immer schon existierend gedacht wird und nicht unter Aufgabe von »Eigenem« unter großen Anstrengungen gebaut werden muss, dann stellt sich die Frage der Ethik anders.¹ Vielleicht ist dieses Umdenken die eigentliche Zumutung, gegen die sich Rassismus und Stigmatisierung gewalttätig richtet.

Die Grenzen der Vernunft

Die Frage der Ethik in der interkulturellen Kommunikation wird so zu einer Frage der Ethnologie an die eigene Kultur: »Die Freiheit der Anderen ist nur im Wechselbezug zu unserer Befreiung von den eigenen unhinterfragten Normen der Wissenschaft zu erreichen«, so Hornbacher (1993, S.46) Dabei könne ethnologische Forschung eine wichtige Rolle spielen, da auf dem Hintergrund des Verständnisses fremder Kulturen, die eigene Kultur in ihrem Funktionieren deutlicher zu Tage tritt. Zunächst gehe es also um eine Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen und ihrer kulturellen Praxen. Zentral sei dabei die Überschreitung des Begriffs des »autonomen Subjekts«. Nur so seien die Praxen indigener Kulturen zu verstehen:

Geht es uns um Naturschutz für den Menschen, so versuchen jene, ein vom Menschen nicht überschaubares kosmisches Gefüge um seiner selbst willen zu bewahren. Ihre »Ethik« bezieht Mensch, Pflanze, Tier bis hin zu Schädlingen und anderen Geistwesen gleichberechtigt ein. (Hornbacher 1993, S.46)

Nur unter Zwang vertreten Mitglieder dieser Kulturen argumentativ und »vernünftig« ihre Positionen gegenüber Menschenrechtsorganisationen oder Naturschutzverbänden. In Notlagen bleibe ihnen nichts anderes übrig als den herrschenden Diskurs zu bedienen um etwas von ihren Interessen durchzusetzen. Neben dem »autonomen Subjekt« gelte es auch die Universalität der »Dialektik der Aufklärung«, also die Alternative von Naturbeherrschung und Ausgeliefertsein an die Natur, in Frage zu stellen.

Ein Ansatz dazu läge in der Wahrnehmung konkreter Beispiele, die noch vor ihrer Klassifizierung in unsere Kategorien von Vernünftigkeit das schöpferische Potential dessen sind, was menschliche Freiheit im Spielraum dieser Erde bedeuten kann: beispielsweise die Überwindung des Herrschaftsgegensatzes zwischen Natur und Vernunft, wie sie ein Regentanz angesichts einer Notsituation darstellt. (ebd., S.47)

Hornbachers Ausführungen erinnern an Foucault (1997), der beschrieben hat, wie sich das Subjektverständnis und das naturwissenschaftliche Denken historisch entwickelte und andere diskursive Formen, zum Beispiel mythologischer Art, als Wahnsinn und Unvernunft kennzeichnete und damit entmachtete. Im Spiegel anderer Kulturen wird der enge diskursive Spielraum unserer Kultur, die Verknappung des Diskurses, deutlich. Eine ethische Haltung fremden Kulturen gegenüber bedeutet zunächst also eine ethische Haltung der eigenen Kultur, sich selbst gegenüber. Wie Foucault es ausdrückt, sich nicht dermaßen regieren zu lassen und das eigene enge Korsett, gebunden von der christlich-abendländischen Tradition, zu lockern.

Als Grenzaufgabe der Ethik könnte sich dann über das Ändern-Wollen hinaus das Sein-Lassen erweisen, welches nun keine Indifferenz anzeigte, sondern die Offenheit, eine andere Wirklichkeit wahrzunehmen. Erst in dieser Offenheit können wir das einseitig auf Naturüberwindung ausgerichtete europäische Ethik-Konzept korrigieren und uns der Einsicht aussetzen, dass die Lösung gerade unserer drängendsten Probleme beim besten Willen nicht »ge-

macht werden kann, solange sich unsere Wirklichkeitswahrnehmung nicht ändert. (ebd., S. 47)

Was bedeutet aber eine Änderung unserer Wirklichkeitswahrnehmung konkret? Die Gefahren der Idealisierung der kulturellen Praxen der Naturvölker, die den Esoteriksektor boomen lässt, bestehen in der Entpolitisierung des Unbehagens in der Kultur.² Sie schafft Nischen von Andersartigkeit, die der herrschenden Rationalität nichts entgegenzusetzen haben. Stattdessen gilt es die Alternativen innerhalb des herrschenden Diskurses zu entwickeln. Die erkenntnistheoretischen Entwicklungen in der Ethnologie weisen den Weg. In der politischen und wissenschaftlichen Praxis erscheinen sie mir in dem Projekt der Cultural Studies am weitesten umgesetzt.

Cultural Studies: Perspektiven für eine Anerkennung der Unterschiede

Zum Abschluss sollen die oben skizzierten Überlegungen in dem Projekt der Cultural Studies zusammengeführt werden. Cultural Studies eignen sich für eine kritische Betrachtung des Feldes der interkulturellen Kommunikation, da sie im Gegensatz zu traditionellen kritischen Gesellschaftstheorien marxistischer Prägung mit ihrem globalen Erklärungsanspruch offen konzipiert sind.

Cultural studies sind ein Netzwerk politischer und diskursiver Allianzen, ein diskursiver Raum ... Daher sind Cultural Studies immer reflexiv, positionieren sich selbst und ihre Bereiche/Ansprüche, grenzen ihr eigenes Feld ein und gestehen ihre Unvollständigkeit ein. (Grossberg 1999, S. 54f)

Insofern beanspruchen sie keine kulturelle Hegemonie und sind trotzdem ethischem Handeln verpflichtet, denn Cultural Studies untersuchen soziale Phänomene in einem bestimmten, abgegrenzten Kontext und sind dabei immer politisch und parteilich, indem sie die Möglichkeiten des Widerstands und der Veränderung suchen. Welche Kriterien für eine ethische Haltung in der Interkulturellen Kommunikation lassen sich finden?

Radikale Kontextualität

Kontexte können nie vollständig repräsentiert, sondern nur unter verschiedenen Perspektiven konstruiert werden ... Dabei ist das Projekt der Cultural Studies jedoch immer konjunkturell und kontextspezifisch zu begreifen, das heisst, es muss in einer gegebenen historischen und sozialen Situation die jeweilige Fragestellung und den relevanten Kontext selbst bestimmen. (Winter 1999, S. 181)

Cultural Studies sind interdisziplinär angelegt, sie vermeiden es, Realität auf Kultur, Biologie, Ökonomie oder Geschlechterbeziehungen zu reduzieren. Entsprechend werden vereinfachende Erklärungen für das Verhalten in Kommunikationsbeziehungen zurückgewiesen. Soziale Beziehungen sind in ein Netz von Machtverhältnissen eingebettet, welche nicht allein auf einen Ursprung, also zum Beispiel nicht allein auf die kulturelle Herkunft, oder die Produktionsverhältnisse zurückzuführen sind. Dadurch werden Kommunikationsstrukturen einerseits schwerer fassbar, andererseits wird ihre Veränderbarkeit deutlich, da sie nie total, sondern immer widersprüchlich sind. In der Erweiterung des herkömmlichen Sender-Empfängermodells spielen Wissensrahmen, Produktionsverhältnisse und technische Infrastruktur sowohl bei der Kodierung der Nachricht auf Seiten des Senders, wie bei der Dekodierung auf Seiten des Empfängers eine zentrale Rolle (Hall 1999). Ohne Beachtung dieser Kontextbedingungen kann der soziale Aspekt von Kommunikation nicht erfasst werden, und diese wird auf ein technisches Senden und Empfangen eines objektiven, kontextunabhängig beschreibbaren Inhalts reduziert. Ständig auftretende Brüche und Verständigungsschwierigkeiten in sozialer Kommunikation können in einem solchen Modell unmittelbarer Kommunikation nicht erfasst werden, da konkurrierende Bedeutungsstrukturen ausgeschlossen sind.

Der Kampf um Bedeutungen, die Möglichkeit oppositionelle Codes anzuwenden, um den hegemonialen Diskurs zu unterlaufen, wird erst durch das Kommunikationsmodell des Kodieren/Dekodieren theoretisch abgebildet. Das herkömmliche Modell dagegen rekurriert durch seine Negierung der Kontextbedeutungen zwangsläufig auf den jeweils hegemonialen Diskurs als Interpretationsfolie. Wird der Kontext nicht berücksichtigt,

werden lediglich herrschende Klischees, zum Beispiel über »den Islam« reproduziert.

Berücksichtigung von Alltagspraktiken

Cultural Studies gehen von der sozialen Konstruiertheit von Realität aus. Sie bleiben nicht bei einem radikalen Konstruktivismus stehen, sondern arbeiten auf der Grundlage eines »materiellen Konstruktivismus«: Realität wird nicht ausschließlich durch soziale und kulturelle Praktiken konstruiert.

Es gibt materielle Realitäten, um die auf verschiedene Weise gekämpft wird, die auf eine bestimmte Weise artikuliert werden und die reale messbare Wirkungen haben. (Grossberg 1999, S. 61)³

In kritischer Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Position, die die Welt als Text liest, legen Untersuchungen der Cultural Studies Wert auf die Bedeutung von Alltagspraktiken und sozialem Handlungswissen.

Doch eigentlich geht es um den performativen Charakter des Wissens, das »enacted knowledge«, das praktische, oft stillschweigende Wissen, das dem alltäglichen Handeln so viele Unschärfen vermittelt, das einen aber eben dadurch befähigt, die durch Unsicherheiten und Widersprüche geprägte Praxis besser zu meistern. (Hörning 1999, S.100)

Cultural Studies haben damit ein pragmatisches, ein politisches Verhältnis zur Realität. Sie betrachten Beziehungen als kontingent und sozial konstruiert. Diese Beziehungen sind jedoch real und haben reale Auswirkungen ohne wiederum notwendig oder essentiell zu sein.

Ein Text muss nicht das bedeuten, was 90 Prozent der Leser aus ihm herauszulesen glauben. Es ist aber dennoch so, dass er für 90 Prozent eben dies bedeutet, weil eine Beziehung zwischen Worten und jener Bedeutung hergestellt wurde. (ebd., S.65)

Die Subjekte sind in ihren Wahrnehmungsstrukturen historisch geprägt. Gelingt es, die zugrundeliegenden Machtverhältnisse und die Mechanis-

men der Prägung zu verstehen, ermöglicht das andere Wahrnehmungen. Der Blick muss demnach stärker auf den Alltag gerichtet werden, auf Begegnungsformen zwischen Kulturen, die nicht-sprachlicher Art sind. Die jeweiligen Konstruktionen, die Kenntnisse über die fremde Kultur gelten dabei als durchaus real in ihren Wirkungen, jedoch nicht als unveränderbar.

Hybride Identität

In der kulturellen Praxis werden »hegemoniale Bedeutungen produziert, distribuiert und konsumiert« (Denzin 1999, S.120). Aber darunter darf man sich nicht einen einheitlichen Diskurs vorstellen. Keine Praxis kann auf andere Fälle übertragen werden,

ihre Bedeutung beruht auf der Tatsache, dass sie eine kulturelle Praxis verkörpert, eine kulturelle Aufführung (Geschichten erzählen) sowie ein Bündel wechselnder konfligierender kultureller Bedeutungen ist. (ebd.)

Der Diskurs ist also nie ohne Brüche, ohne Widersprüche. Bezogen auf das Problem des Subjekts und dessen Identität positionieren sich Cultural Studies entsprechend: Das Subjekt besteht nicht aus einem Kern, der mit der Umwelt interagiert, sondern das Selbstverhältnis der Individuen, ihre Subjektivität, wird kulturell hergestellt. Identität erscheint als eine Einheit, welche jedoch durch Machtverhältnisse in Systemen von Differenz und Dominanz erst produziert wird. Daraus leitet sich der politische Anspruch auch an Forschungen zur interkulturellen Kommunikation ab:

Erstens sind die Strukturen zu kritisieren, die die Identitäten zualtererst erzeugt haben. Zweitens sind auf der Ebene der epiphantischen, gelebten Erfahrung die kulturellen Praktiken (und kulturellen Texte) zu untersuchen, die ihren Weg in den Kreis der Selbstheit finden, der die Person mit diesen Strukturen verbindet. Drittens ist eine Politik des Widerstandes zu artikulieren, die die persönliche Differenz aufwertet. (ebd., S.136).

Dadurch wird die Vorstellung kultureller Homogenität, die einen Niederschlag des jeweils herrschenden Diskurses darstellt, unterlaufen. In dem Maße, wie die eigene kulturelle Identität als heterogen erlebt wird, tritt der Fremde aus dem Schatten der Projektionen der ungeliebten Eigenanteile. Indem Differenz statt Einheit den eigenen Identitätsentwurf ausmacht, kann auch das Gegenüber differenzierter wahrgenommen werden.

In der Einführung für StudentInnen der Kulturwissenschaften formulieren Martin und Nakayama Kriterien für eine ethische Haltung, in denen sich die obigen Überlegungen wiederfinden. Im Gegensatz zu den oben analysierten Lehrbüchern, erscheint hier der Transfer vom Stand der theoretischen Diskussion in der Ethnologie in die Praxisanleitung gelungen.

Many cultural attitudes and ideas are instilled in you; these things are difficult to unravel and identify. Knowing who you are is never a simple process; it is an ongoing process that can never capture the ever-emerging person. Not only do you grow older, but your intercultural experiences will change who you are and who you think you are. (Martin und Nakayama 2000, S.21)

Selbstreflexion ist eine zentrale Voraussetzung für ethisches Handeln. Es geht darum, die kulturelle Bedingtheit des eigenen Handelns und Denkens zu erkennen, ein flexibles Bild der eigenen Person zu entwickeln, welches durch (interkulturelle) Erfahrungen veränderbar ist. Neben der Selbstreflexion ist die Anerkennung des Fremden notwendig. Ethnologische Forschungen haben Auswirkungen auf die Beforschten. Statt über und für andere, ist es besser mit und zu anderen zu sprechen. Martin und Nakayama plädieren für einen Dialog mit den Fremden anstatt Forschung über Objekte zu betreiben. Außerdem gelte es einen Sinn für Differenzen zu entwickeln, diese zu respektieren und auszuhalten:

Learn to listen to the voices of others. We learn much from experiential knowledge. Hearing about the experiences of people who are different from you can lead to different ways of viewing the world. Many differences – based on race, gender, sexual orientation, nationality, ethnicity, age, and so on – deeply affect the everyday lives of people. (ebd., S.22)

Martin und Nakayama sehen das Subjekt als nicht beschreibbar, ständig in Veränderung, durch Unterschiede bestimmt. Indem nicht nur ethnische, rassische und nationale Variablen das Fremde vom Gewohnten trennen, sondern Alter, Geschlecht, sexuelle Orientierung als bedeutsame Unterschiede und damit auch bedeutsame Gemeinsamkeiten eingeführt werden, beginnt sich die klare Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden aufzulösen.

Anmerkungen

- 1 Peter Sloterdijk (2001) versucht in dem Begriff der Sphären diesen Raum zu beschreiben. In seinem metaphernreichen Versuch, die Subjektphilosophie und die Dualität des Ich und Du durch eine dreidimensionale Beziehungsraumvorstellung abzulösen wird deutlich, dass in unserer wissenschaftlichen Sprache für ein solches Projekt die Worte fehlen.
- 2 Zu der Problematik der Idealisierung und ihrer unbewussten Mechanismen siehe den Beitrag von Tamara Musfeld in diesem Band.
- 3 Die Toten und die zerstörten Hochhäuser des World Trade Center sind Realitäten, auch wenn wir sie nur vermittelt über konstruierte Fernsehbildfolgen, die spezifische Bedeutungen transportieren, wahrnehmen.

Literatur

- Amborn, Hermann (1993). Die Rückkehr der Ethik in die deutsche Ethnologie. In: Amborn, Hermann (Hg.): Unbequeme Ethik: Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie. Berlin
- Bennett, Milton J. (1993). Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity. In: Paige, M. (Hg.): Education for the Intercultural Experience. Yarmouth
- Berger, Peter und Luckmann, Thomas (1984). Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt
- Chen, Guo-Ming; Starosta, William (1998). Intercultural Communication. Boston
- Denzin, Norman (1999). Ein Schritt voran mit den Cultural Studies. In: Hörning, Karl H. und Winter, Rainer (Hg): Widerspenstige Kulturen. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1997). Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt
- Grossberg, Lawrence (1999). Was sind Cultural studies? In: Hörning, Karl H. und Winter, Rainer (Hg): Widerspenstige Kulturen. Frankfurt a.M.

Gudykunst, William (1994). Bridging Differences. Effective Intergroup Communication. London

Habermeyer, Wolfgang (1993). Ethik hier und Ethnologie dort? In: Amborn, Hermann (Hg.): Unbequeme Ethik: Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie. Berlin

Hall, Stuart (1999). Kodieren/Dekodieren. In: Bromley, Roger et al (Hg.): Cultural Studies. Lüneburg

Hörning, Karl H. (1999). Kulturelle Kollisionen. Die Soziologie vor neuen Aufgaben. In: Hörning, Karl H. und Winter, Rainer (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Frankfurt a.M

Hornbacher, Annette (1993). Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs. In: Amborn, Hermann (Hg.): Unbequeme Ethik: Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie. Berlin

Levinas, Emanuel (1999). Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg

Lutz, Ronald (1996). Ethnologie und Pädagogik. Zur Praxis der interkulturellen Kommunikation. In: Roth, Klaus (Hg.): Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation. München

Martin, Judith N. und Nakayama, Thomas (2000). Intercultural Communication in Contexts. Mountain View, California

Murray, Jeffrey W. (2001). Toward a Post-Habermasian Discourse Ethics: The Acknowledgment of the Other. In: The New Jersey Journal of Communication, Volume 9, No.1, Spring 2001, pages 1–19

Sloterdijk, Peter und Heinrichs, Hans-Jürgen (2001). Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen. Frankfurt

Sundermeier, Theo (1996). Den Fremden verstehen. Göttingen

Winter, Rainer (1999). Die Zentralität von Kultur. In: Hörning, Karl H. und Winter, Rainer (Hg.): Widerspenstige Kulturen. Frankfurt a.M.